

«IL.LUMINAR-TE EL ROSTRE, ESTIMAT». RESSONS DE LA CAVERNA AL CICLE RONDALLÍSTIC DE L'ANIMAL-NUVI

JOSEP TEMPORAL OLEART

RESUMEN:

Este artículo se propone especificar un aspecto concreto —o al menos sugerir algunas pistas suficientemente específicas— del platonismo de Apuleyo. En concreto, pretende poner de relieve el préstamo estructural-escenográfico y de contenido que Apuleyo toma del μῦθος de la Caverna de Platón en su cuento alegórico de Eros y Psique (verdadero arquetipo del ciclo de cuentos que dependen directament de él), inserto en la alegoría más amplia de toda la novela *Las Metamorfosis o el Asno de Oro*.

SUMMARY:

The intention of this article is to specify a particular aspect —or suggest, at least, some specific traits— about Apuleius' Platonism. To be exact, I intend to emphasize Apuleiu's structural-scenic and content loans from Plato's Cavern μῦθος in his allegoric tale of Eros and Psyche —true archetype in the cycle of tales depending on this myth— which is included in the wider allegory of the whole story *Metamorphoses (Asinus Aureus)*.

L'estudi dels mites que exposa Plató, de factura i ordre lògico-semàntic diversos, no és un àmbit platònic exhaurit. Ben a l'inrevés, es poden repensar des de perspectives noves, com ara l'antropològica i la folklòrica, que aportarien nova llum per una interpretació global de Plató i el platonisme, d'un abast més diguem-ne «cultural» i no tan sectorialitzada en l'àmbit de la filosofia estricta. A mi, que admiro Plató

i m'entusiasmo amb els contes, em sembla una proposta que convindria animar. Connectaria Plató amb el rerafons antropològic dels seus mites, amb la investigació sobre literatura popular, amb alguna (o algunes?) de les tradicions platòniques posteriors —com posa en relleu Regen en el citat corresponent a la nota vint-i-cinc—, i fins i tot amb un tema tan suggestiu com ara el del platonisme popular al llarg dels segles.

Només a tall d'il·lustració de les sorpreses que donen aquesta mena de connexions, reporto un fet que m'explicà l'il·lustre traductor de Plató, Manuel Balasch. Una iaia analfabeta de la Plana de Vic li explicà, ara fa uns vint-i-cinc anys, una rondalla que apareix exacta a l'Odissea... Extraordinari! Per aquests camins a penes insinuats però riquíssims és per on hauria d'anar l'esbós d'aquesta proposta. Aquest article que, sense tancar pas cap porta més aviat aspira a obrir-ne alguna, va modestament en aquesta direcció.

1. APULEU I EL CONTE D'EROS I PSIQUE

Apuleu visqué immersit en l'efervescència de la crisi del món antic, que congriava molts i diferents corrents de pensament de tota espècie —des dels provinents del món grec clàssic fins als que pervenien de racons llunyans de l'Àsia i d'Índia. Aquest context no és gens aliè a la seva obra, ans al contrari, suscita un entrellat d'investigació històrico-crítica sobre les fonts de les *Metamorfosis* i el conte d'Eros i Psique amb resultats gens definitius¹.

De la vida d'Apuleu ens interessen només els moments platònics². Després de la primera formació juvenil a Cartago anà a Atenes on es dedicà alguns anys als estudis filosòfics com a deixeble del platònic Gaius. Apuleu esdevingué platònic. Aquesta és la principal militància filosòfica de la seva vida, al costat, però, d'idees sofistes misteriques (seguí el culte d'Isis i Osiris, en voga en aquell segle), estoiques i peripatètiques. L'amalgama d'idees més o menys explícites —Apuleu és fruit de la seva època— és la factura de les seves obres. Amb tot, escriví quatre obres que palesen en grau divers però explícitament la influència

1. SCOBIE, A., *Apuleius Metamorphoses (Asinus Aureus). A commentary*, I, dedica un capítol força llarg («The Ass-Tale and Folklore») a la qüestió de les fonts i les influències de l'obra. Tema difícil, certament, per l'antiguitat del motiu de la transformació en ase i la gran extensió que té.

2. Una notícia sintètica però completa de la vida i l'obra global d'Apuleu la dona Marçal Olivari a la introducció de l'edició de *Les Metamorfosis*, I, de la Fundació Bernat Metge.

de Plató. *De Platone et ius dogmate libri II* ve a ser un resum de filosofia platònica tal com era explicada als cursos que seguia amb Gaius. A *De deo Socratis* tracta de la doctrina platònica dels dèmons. Per Fulgenci sabem que escriví una *De republica* i per Sidoni Apol.linar que traduí el *Fedó*. És segur que va ser considerat platònic pels seus contemporanis i conterrànies. Per exemple, en nombroses subscripcions de manuscrits de l'*Apologia* (un discurs de defensa que escriví arran d'una acusació, però ric en idees platòniques) i del *De deo Socratis* és anomenat indistintament «Madaurensis Apuleius Platonius» i «Philosophus Platonius Madaurensis». I en una estàtua que li dedicaren els seus compatriotes de Madaura s'hi refereixen amb aquesta inscripció: «...[Ph] ilosopho [Pl] atonico [Ma] daurensis ciues ornament [o] suo d(e) d(icauerunt) p(ecunia) [p(ublica)]»³.

La història d'Eros i Psique està inserida a les *Metamorfosis* en el fragment IV, 28-VI, 25. La qüestió de les fonts és avui dia encara molt debatuda. Sembla probable que Apuleu tingués present una rondalla grega que li fornís el canemàs del relat; i també semblen clars els ressons faulístics d'Isop. Tanmateix hom considera el conte d'Eros i Psique com una aportació original seva, tant pel tractament que dóna als seus personatges provinents de la mitologia com per la recreació literària que en fa. Eros i Psique esdevé en Apuleu, usant la nomenclatura establerta per l'Escola Finesa i unànimament acceptada, el conte-tipus (pràcticament l'arquetipus —tot i la qüestionada validesa del concepte entre els especialistes en folklore i literatura popular) d'una gran quantitat de subtipus i una immensitat de versions de rondalles o contes meravellosos populars que en depenen i que formen un dels cicles rondallístics més universals i més ben estudiats: el cicle de l'Animal-Nuvi o de l'Espòs Transformat. Els contes que depenen d'Eros i Psique d'Apuleu són els pertanyents als tipus 425A de la classificació internacional de rondalles o contes populars d'Antti Aarne i Stith Thompson⁴. Depenents d'aquest tipus hi ha catalogades versions fineses, finosueques, sueques, estonianes, livonianes, lituanes, daneses, angleses, catalanes, alemanyes, espanyoles, sicilianes, italianes, romaneses, hongareses, txeques, eslovaques, serbo-croates, poloneses, albaneses, gregues, turques, índies, anglo-americanes, hispano-americanes (xilenes, de la República Dominicana i de Puerto Rico), afro-americanes (jamaicanes), i dels indis americans. I, és clar, no hi són pas totes. Sense

3. Cf. OLIVAR, M., «Introducció», pàg. I nota 1, i V. nota 1.

4. *The Types of the Folktale*, Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia/Academia Scientiarum Fennica; F F Communications, 184; 1973²; pàg. 142.

ser exhaustiu però a fi d'il·lustrar la importància de la dependència directa que aquest cicle estableix amb la història d'Apuleu, cito algunes rondalles catalanes que en depenen (i entre parèntesi el recopilador, però renunciant a especificar la referència bibliogràfica per no afeixugar-ho): «Es Negret» (Alcover), «El geperut i la Marieta» (Amades), «La filadora» (Amades). «Es murterar del rei de França» (Alcover), «El dragó de set caps i set cues» (Amades), «Es corpet d'es pou d'En Gatell» (Alcover), «Abella» (E. Valor), «Lo trist» (Maspons i Labrós), «El mirallet de la serp» (Maspons i Labrós), «Belindo lo mostro» (P. Scanu; versió algueresa paral·lela a la que dona la recopilació d'I. Calvino, «Belinda e il monstro»), «Es reim des rei moro amb set pams de morro» (Alcover), «El rei Franquet, de set pams de morro, que podia dormir dret» (Amades), etc.⁵ Totes elles, més o menys properament en funció dels motius que incloguin, segueixen l'esquema fonamental establert pel conte d'Apuleu. (He de fer notar que no totes inclouen, però, el motiu tan gràfic d'il·luminar el rostre). Gosaria dir que per aquest camí —el de la rondallística— hi ha la possibilitat d'estudiar un cert platonisme molt simple i popular, però amb valor didàctic d'estructuració esquemàtica de la realitat, pervingut a través de les rondalles a un llarguíssim enfilall de generacions. Però per raons pràctiques prescindirem de les rondalles i ens apropiarem a l'arquetipus d'aquest cicle —si és que de manera molt excepcional val en aquest cas el concepte.

Encara que sigui breument convé deixar clar que el relat d'Eros i Psique és un conte, un *μῦθος* en sentit ampli com també n'és la Caverna o Er. Certament, però, que aquest conte no té en absolut la funció del mite tal com el defineix l'antropologia. Per dir-ho curt, no són equiparables els episodis mitològics de la *Teogonia* d'Hesíode amb el relat d'Eros i Psique. Formalment sosté de començament fins a final l'estructura de les rondalles i, com a tal, té una fórmula inicial ben paradigmàtica: «Una vegada, en una ciutat hi havia un rei i una reina que tenien tres filles de gran bellesa» (Apuleu, pàg. 22). Reporto molt sintèticament l'argument del relat, tot i que el suposo conegut.

5. Per a la confecció exhaustiva de les rondalles catalanes recopilades pertinents a aquest cicle i amb la deguda especificació de subtipus i motius és imprescindible la consulta de les tres obres classificatòries següents: PUJOL, J.M., *Contribució a l'índex de tipus de la rondalla catalana*, Tesi de llicenciatura, Universitat de Barcelona, Dept. de Literatura Catalana, 1982; GRIMALT, J.A., *Classificació de les rondalles de mossèn Alcover. Introducció a llur estudi*, Tesi doctoral, Universitat de Barcelona, Facultat de Filologia, 1975; ORIOL, C., *Aproximació a la rondallística de Joan Amades: catalogació i fonts*, Tesi de llicenciatura, Universitat de Barcelona, 1984.

Psique és una adolescent de bellesa sense parió. Té tanta de bellesa que Venus la considera rival i la vol castigar. Per fer-ho encomana al seu fill trapella, Eros (Cupido), que la faci caure presa d'amor del més vil dels mortals. Però Eros se n'enamora bon punt la veu i no du a terme el càstig. Se l'endu al seu palau on de nits tenen tracte sexual, però amb la peculiaritat que Eros, a fi de no ser descobert com a divinitat, prohibeix a Psique que el conegui amb els ulls. Així, Psique no pot veure mai l'ésser aquell amb qui jeu i l'omple el cor; no el coneix... Les seves germanes, rosegades per l'enveja, planegen la seva perdició i insten Psique a creure que el seu nuvi és un serpent que acabarà devorant-la. Colpida pel dubte, Psique decideix il.luminar l'ésser amb qui jeu cada nit i descobreix el cos bellíssim d'Eros. Però per atzar una gota d'oli calent crema la pell d'Eros i aquest s'adona de l'incompliment de la prohibició. Eros fuig i Psique roman sola i afligida. Però només la voluntat tenaç de retrobar-se amb l'estimat farà que Psique superi trencacolls terribles i a la fi pugui recuperar Eros definitivament⁶.

En general hi ha acord en considerar el relat d'Eros i Psique com a conte. Així ho creuen B. Hearne, M. Jeanmaire, M. E. Lasterra, E. Neumann i P. Boccardi entre els investigadors recents. Igualment és d'aquest parer Ramon Miquel i Planas que fou un dels primers que a Catalunya es dedicà a estudiar el relat d'Eros i Psique:

«(...) lo primer que sorprèn, en el conte que ens ocupa és veure ja en una obra composta fa disset segles la forma definitiva y perfecta del genere rondallístich. Es, donchs, ab el caràcter de conte o rondalla que la llegenda d'Amor y Psiquis ens ha estat pervinguda ab el llibre d'Apulei»⁷.

Lavagnini el considera una «novel·leta popolare». Bruno Bettelheim sosté, però, un parer divergent dels anteriors i el considera pròpiament un mite, en sentit antropològic, més que no pas una rondalla:

«Eros y Psique es un mito y no un cuento, aunque contenga algunos rasgos típicos de esta clase de relatos. En primer lugar, uno de los protagonistas es un dios y el otro alcanza la inmortalidad, cosa que no sucede con ningún personaje de cuento de hadas... A medida que se va desarrollando la historia, los dioses

6. Un resum de l'argument molt exacte i detallat es troba a LAVAGNINI, B., *Il significato e il valore del romanzo di Apuleio*, pàg. 18-24.

7. «La llegenda de Psiquis», a LONGUS-APULEI, *Les amors de Dafnis y Cloe y de Amor i Psiquis*, pàg. 19.

se inmiscuyen en todo lo que ocurre, por ejemplo, cuando evitan el suicidio de Psique, cuando la obligan a pasar por terribles experiencias o cuando le proporcionan la ayuda necesaria para sobrevivir»⁸.

Un altre aspecte important a considerar és el de les interpretacions que se n'han fet. Els contes del cicle tenen un rerefons antropològicoiniciàtic estudiat per diverses escoles i amb resultats diversos. La més destacada interpretació en aquest sentit és la de l'escola psicoanalítica que féu Bruno Bettelheim. L'objectiu dels contes en general —i de manera molt especial els d'aquest cicle— és la maduració de l'adolescent. Eros i Psique expliquen metafòricament la progressió psicològica de l'infant-adolescent davant la sexualitat i el pas definitiu que cal donar per assolir la maduració ja adulta, no només de la sexualitat sinó també de la vida afectiva de la parella⁹. Pêtr Bogatyrev i Roman Jakonson, sense pertànyer a l'escola, també afirmen aquesta funció¹⁰. La interpretació més destacada de l'antiguitat és la que va fer Fulgenci a la llum de la fe cristiana. Psique simbolitza l'ànima que cerca Déu sense repós, i la ciutat on viu simbolitza el món¹¹. Fulgenci va fer una versió cristianitzada del conte¹². Els ressons platònics d'aquesta interpretació són evidents.

2. ELS PERSONATGES

Els personatges principals del relat presenten diverses característiques platòniques, la primera de les quals és sense dubte el seu nom. Apuleu hagués pogut nomenar altrament els seus dos protagonistes i, en canvi, escollí dos noms essencialment platònics. És clar que els manllevà de la mitologia: Eros, el déu de les atraccions que mou a tota mena d'unions; Psique, una mortal primer que esdevindrà immortal pel maridatge amb el déu. Però en el manlleu hi ha la voluntat ben explícita de dir-nos quelcom. I el que diuen els personatges és platònic de soca-rel. Eros, això és, ἔρως i Psique, això és, ψυχή. L'única cosa i l'altra

8. *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, pàg. 411.

9. Dins el capítol dedicat als «Cuentos de hadas del ciclo animal-novio», és molt interessant l'estudi que fa Bettelheim d'«El príncep granota», de Grimm, a *Psicoanálisis...*, pàg. 400-407.

10. Cf. JANER, M^a de la P., *Les rondalles de l'espòs transformat*, pàg. 26-27.

11. Cf. LASTERRA, M.E., «Introducció», pàg. 12.

12. No he pogut consultar-la. Segurament hagués estat suggerent des del punt de vista de la lectura platònica del conte.

presents implícitament en el $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ de la Caverna. A l'*Apologia* i al *Del mundo* Apuleu procedeix, segons F. Regen¹³, a desenvolupar la doctrina dels dèmons. A la primera obra aborda la resposta de Diotima a Sòcrates sobre l'eros i, a partir d'aquí, procedeix a la «Systematisierung und Dogmatisierung des Platonischen Mythos». També es pregunta per les «Möglichkeiten, δαίμων lateinisch wiedersugeben», amb una resposta doble: «Dämon als Seele» i «Dämon als potestas». Ens interessa la primera. Aquesta interpretació apuleiana —malgrat tingui, com assenyala Regen, una certa tradició en alguns autors grecs— gairebé obliga a la interpretació platònica dels protagonismes —o, almenys, la legítima. Així, Psique és l'ànima que, ben a diferència del cos, podrà «veure» allò que desitja de conèixer. Eros, ambigüament, és allò que atreu i que al seu torn és causa momentània de sofriments. És el que ens ve a dir al $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ de la Caverna el mal d'ulls de l'alliberat quan, per bé que no hi té les pupil·les acostumades, no pot evitar d'esforçar-se a mirar... fins que «al final, naturalment, podria mirar el sol» (Rep. 516 b). A mi em sembla que els mites que apareixen a la República —el de la Caverna de manera ben especial— i en general als diàlegs, no pretenen «dir» quelcom sinó més aviat «dibuixar» quelcom. Per això l'«escenografia» de les escenes platòniques forma part essencial del seu missatge. És una qüestió —tant al $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ de la República com al relat d'Apuleu— de comparar o, si es vol, de «veure» «la nostra naturalesa, pel que fa a l'educació o a la manca d'ella» (Rep. 514 a) i, per tant, de conèixer o no conèixer. En aquest punt em semblen compatibles la lectura platònica i la psicoanalítica: la relació d'atracció que s'estableix entre els dos personatges. Bruno Lavagnini resumeix prou bé aquest nucli platònic dels noms:

«La intezione allegorica della *fabella*, che ha base evidente nel nome stesso dei protagonisti, traspare chiara in più luoghi dal fatto che alcuni personaggi sono semplici astrazioni personificate. (...) Il nucleo della favola sembra consistere tuttavia nell'unione dell'anima coll'amore. Poichè essa ha voluto vederlo, trasgredendo la legge, l'amore è fuggito lontano, la loro unione è spezzata. L'anima vaga in cerca dell'amore perduto, sorretta dalla benevola compassione dell'universo, animato e inanimato, attraversando dure prove, varcate anche le soglie del regno tenebroso dei morti. Tornata alla luce essa, fatta divina e immortale, è unita di nuovo e per sempre all'amore. Dall'Amore e dal l'Anima nasce la Voluttà»¹⁴.

13. El segueixo molt esquemàticament en el comentari que segueix. Cf. *Apuleius philosophus Platonicus. Untersuchungen zur Apologie (De magia) und zu De mundo*, pàg. 5-22.

14. *Il significato e il valore del romanzo di Apuleio*, pàg. 27-29.

Al llarg de tot el conte es troben característiques concretes de Psique i Eros que s'articulen amb comoditat al nucli platònic que he plantejat més amunt. Renuncio a transcriure tots els llocs on apareixen aquestes característiques —són molts i no em sembla massa útil—, però comento les més assenyalades d'un i altre. Psique és coratjosa. Cau en el defalliment però sense fer-se mai enrera. El seu ascens cap a la possessió definitiva d'Eros —de fet, la narració fa l'efecte d'un «ascens» simbolitzat pel pas del món terrenal (i àdhuc el regne dels morts o món subterrani en l'última prova) al món dels déus— està emmarcat per la curiositat, els jocs dubte-decisió i defalliment-coratge, i la voluntat de descoberta (primer)-voluntat de perseverança (després). Lavagnini observa un aspecte que de maneres diferents és presenten als dos personatges, però sobretot a Psique: la purificació. El concepte no apareix expressament al relat, però és ben palès que l'argument dona peu a parlar-ne. «*Eros i Psique* desenvolupa el motiu de la prohibició d'una manera esplèndida: Psique viola el precepte que l'amant li havia imposat en intentar, encuriosida i temorenc alhora, de descobrir com és el seu cos. L'afany de coneixença, el "pecat" més antic, és la causa que determina el seu destí de pelegrinatge i de recerca»¹⁵. Em semblen molt precisos aquests mots de Maria de la Pau Janer i que enllacen amb la següent observació de Lavagnini:

«(...) un principio di simbolismo è stato introdotto quando le due figure principali, lo sposo e la sposa, sono divenuti la immagine concreta di due concetti messi in relazione fra loro, l'Anima e l'Amore. (...) La trasformazione di Psique in simbolo dell'anima umana portò con sé un ampliamento di tale trama. La conciliazione divenne l'effetto di una lunga e faticosa purificazione, conseguita attraverso le più terribili prove, e non senza l'intervento di soccorsi divini»¹⁶.

La plasticidad de la Caverna no fa explícit el procés purificador del presoner alliberat, però l'insinua prou hàbilment a través del mal d'ulls. Al seu torn, el capteniment d'Eros amb Psique suggereix les qualitats de la idea de Bé.

El contrapunt d'Eros i Psique i la relació platònica que estableixen és el caràcter de les dues germanes grans de Psique. Fonamentalment els mou l'animadversió cap a la germana petita per causa de l'enveja que senten de la seva condició «superior» a elles. Un nuvi que la complau

15. JANER, M^a de la P., op. cit., pàg. 31.

16. Op. cit., pàg. 25-26.

i un palau sumptuós de bellesa insuperable. Del valor simbòlic del món de l'or, del palau subterrani, en els contes de fades i meravellosos en parlaré al proper apartat. Destaco només que les germanes tenen plena consciència de la pertinença de Psique a un nivell superior al seu —de fet, sospiten la divinitat del nuvi— que és simplement terrenal... Això les apropa a la incomprensió dels empresonats davant la realitat que reporta el presoner retornat. Pretenen convèncer Psique que abandoni nuvi i palau i retorni amb els seus pares i el seu lloc natal, que és on realment pertany: «Ara tu has de decidir si et vols creure les teves germanes que estan preocupades per la teva salut, i, fugint de la mort, viure segura i sense perills amb nosaltres, o bé si vols acabar enterrada en les entranyes d'una bèstia tan cruel». (Apuleu, pàg. 51) És un moment fort de la interpretació platònica perquè apropa el relat el *μῦθος* de la Caverna gairebé fins a la literalitat estructural. Desconeixent completament el nuvi de la que és de la seva mateixa condició, se l'imaginin bestial, «una immensa serp enroscada en anells nuosos, que destil·la pel coll un mortal verí sangonós i que obre una boca profunda». (Apuleu, pàg. 50) O sigui, quelcom que realment no és tot i que així ho pretenen fer creure a la seva germana. El text les qualifica de «germanes malvades» i «fascineroses dones». Paul Junghans les considera només «instruments del mal», però no obstant sembla que rebutgi la interpretació més psicològico-moralitzant:

«Die Schwestern wird man nicht allegorisch deuten dürfen (als niedre irdische Begierden der Seele). Das religiöse Empfinden in Apul.'Zeit ist so beherrscht vom Glauben an der Gegensatz guter und böse Mächte, dass man in den Schwestern eher Werkzeuge des Bösen zu sehen hat, mittels deren es auf „Psyche“ zu wirken sucht. Mehrfach bezeichnet denn auch Cupido die Schwestern als Werkzeuge der „saeva Fortuna“»¹⁷.

També apareixen el tipus de personatge típic de les rondalles meravelloses que Vladimir Propp anomena «auxiliars», i que són els qui ajuden l'heroïna a assolir l'èxit de les proves. En el conte d'Eros i Psique són auxiliars les formigues, una canya verda, l'àguila rapaç i una torre altíssima. Però la seva importància és molt secundària i a penes estan caracteritzats.

17. *Die Erzählungstechnik von Apuleius' Metamorphosen und ihrer Vorlage*, pàg. 161 nota 69. Però més que «el mal cerqui actuar sobre Psique», jo ho interpretaria com el desconeixement. Al cap i a la fi les germanes no han «vist» el rostre i el cos il·luminats del bell Eros.

3. L'ESPAI FÍSIC

Més amunt ja he esmentat el paper fonamental que té el palau de l'heroi en els contes meravellosos. De fet és el que sol ser descrit amb més detalls en relació a la resta de coordenades espàcio-temporals, sempre vagues i molt indeterminades. El conte d'Apuleu és un exemple paradigmàtic del que significa el palau i, certament, la seva descripció és detallada i literàriament molt bonica. El palau submergeix Psique en la realitat d'un món d'ordre diferent, reforçat pel fet que és la llar d'un déu. Per accedir-hi cal el transport de Zèfir des de la muntanya. El descens (en la majoria de contes es tracta d'un descens més o menys vertical cap al món subterrani, que simbolitza el món del meravellós) o simplement l'accés al palau expressa una claríssima distinció del món «real» i el món «del meravellós» i, paral·lelament, simbolitza segons l'escola psicoanalítica el procés personal o camí interior que fa l'heroïna cap a la seva maduresa.

L'or és l'element més característic del palau —per això també s'anomena al món del meravellós «el regne de l'or»— i té una simbologia molt ben estudiada per Vladimir Propp i per Jung, segons el qual «és la substància filosofal més important que representa una materialització del sol a la terra»¹⁸. Cal posar èmfasi en l'afirmació de Jung perquè posa en relleu la correlació or-sol, la qual cosa ens permet de nou establir un paral·lelisme iconogràfic molt exacte amb el μῦθος de la Caverna. Paola Boccardi rebla el caràcter arquetípic de l'or: «L'età dell'oro rappresenta nella mitologia un'epoca paradisiaca remotissima e per sempre perduta. (...) Come dubitare del carattere archetipico di questa immagine?»¹⁹. El palau d'Eros expressa «l'altra realitat» del món de les idees. És allà on Psique «il·lumina el rostre d'Eros», o sigui, el coneix encara que li calguin molts esforços per posseir-lo definitivament i en plenitud. És cert que les germanes hi entren, però no en participen ni n'entenen res. No vencen l'astorament i el desconcert, mentre que Psique s'hi està amb un aire de naturalitat. A més, les dues germanes només hi accedeixen físicament però en res participen de l'aventura que des d'allà —des del moment que il·luminarà el rostre del seu nuvi— conduirà Psique fins a la ventura feliç d'esposar-se amb Eros. Reforça aquesta interpretació el fet de que sigui Eros qui condueix Psique cap al seu món. Potser forçant la imatge, és l'eròtica del coneixement o, més senzillament, l'atracció del Bé, el que mena l'ànima (Psique) al món de les idees (el Palau

18. Cf. JANER, M^a de la P., op. cit., pàg. 78.

19. *Cupido e Psique tra mito e fiaba*, pàg. 53-54.

d'Eros). El relat ofereix un altre ressó per sostenir aquest parer. En acompliment de l'oracle luctuós d'Apol.lo «al santuari antiquíssim de Milet», Psique celebra les noces de mort, «abillada amb els ornaments escaients per a unes noces fúnebres» (Apuleu, pàg. 28). La disposició de Psique a l'acompliment de les noces fúnebres no expressa sinó la mort en un estat anterior de vida per renéixer a un de nou. Immediatament després de la celebració Psique queda «sola». «Aleshores la suau aura del Zèfir que bufava dolçament, fent-li volejar els vestits cap aquí i cap allà i inflant-li la falda, l'aixeca amb tendresa amb el seu hàlit tranquil i a poc a poc la transporta pel pendent de l'alta roca i la deixa amb cura a terra, al mig d'un prat florit d'una vall amagada» (Apuleu, pàg. 31). Psique deixa enrera un món per entrar en un altre món on la serviran criades que només són veus sense cos. Es tracta d'una imatge aguada, genial, d'Apuleu per al·ludir la incorporèitat de les idees. Eros té cos, però atès que és el més bell, sense parió possible entre els cossos humans, la seva «corporeïtat» esdevé metàfora de la Bellesa, la Perfecció i àdhuc la Bondat. La metàfora platònica d'Apuleu és transparent i eficaç.

4. EL VIATGE

Un cop és duta al palau Psique participa del món de les veus incorporïes. No apareix cap mena de recança pel que ha quedat parcialment enrera, atès que les visites de les germanes la connecten encara vagament amb el món dels humans. La vida a palau es desenvolupa en la complaença i la satisfacció, la principal expressió de les quals és la relació que de nit Psique manté amb Eros: «De cop i volta, el marit desconegut arriba en la foscor, puja al llit i fa de Psique la seva dona i tot seguit se'n va abans de la sortida del sol» (Apuleu, pàg. 36). Una relació íntima i de caràcter sexual (l'erotisme del conte és un tòpic dels estudis apuleians ben explotat per Bettelheim i l'escola psicoanalítica) que suggereix aquella altra mena d'intimitat platònica entre el món de les idees i el qui les coneix. Nogensmenys, aquesta intimitat de Psique amb Eros es dona entre ombres i, per tant, està mancada de plenitud. Aquesta «és la raó que la precipita, a part de la mala voluntat de les germanes, a il.luminar les ombres; en definitiva, a cercar el coneixement i la veritat a pesar de la incertesa i de la fosca absolutes»²⁰.

Les germanes convencen Psique que el seu nuvi és en realitat un serpent. És tracta d'un animal amb una forta càrrega simbòlica ben

estudiada pels antropòlegs. En la mitologia grega i romana el serpent era sovint l'executor d'una voluntat divina. En els contes meravellosos la transformació del príncep en serpent remet a la simbologia fàl·lica d'aquest animal i suggereix, per tant, l'atracció sexual que vol ser associada entre l'animal-nuvi i l'heroïna. Al relat d'Apuleu no es tracta d'una autèntica transformació —que sí es dona normalment en les rondalles d'aquest cicle—, però l'efecte psicològic sobre l'heroïna és el mateix que si es tractés d'una autèntica transformació. I en tot cas sempre es tracta d'una autèntica «descoberta» per part de l'heroïna. E. Neumann destaca aquest valor simbòlic del serpent (i d'altres animals):

«Animali come il serpente, ma anche il toro, l'ariete, il cavallo ecc., simboleggiano nel femminile l'ancora primitivo potere fecondante dello spirito maschile, e gli uccelli, dalla colomba spirituale all'aquila di Zeus, sono ugualmente simboli di tale potere spirituale, come insegnano riti e miti di tutti di popoli»²¹.

El serpent, doncs, expressa intimitat i atracció. Fruit d'ambues coses és la necessitat que sent Psique de conèixer el seu nuvi. Per això transgredeix la prohibició. La il·luminació del cos obeeix a una motivació de coneixement —de coneixement en sentit estricte—, a una voluntat de conèixer allò que tant l'atreu: «Però quan la intimitat del llit s'il·luminà amb l'ajut de la llàntia, va veure l'animal més tendre i més dolç de totes les feres, el mateix déu Cupido en persona, gentil com el sol, dormint gentilment» (Apuleu, pàg. 54). La contemplació del nuvi, descrita bellament a continuació, té quelcom d'emocionant i superior que Apuleu sap transmetre amb molta força. L'il·luminació ha suposat el coneixement, talment els raigs del sol il·luminen «les coses de dalt», «les coses en si» —com diu exactament el *μῦθος* de la República. De Psique destaca el paper actiu, dinàmic, que exerceix en la seva cerca definitiva d'Eros o la voluntat d'atènyer el coneixement. Amb la il·luminació del rostre comença la seva aventura plena d'affliccions i dissorts. *Des-cobrir* la veritat (de les idees) és com un part dolorós o com la nineta adolorida de qui encela l'esguard per mirar el sol, sense haver-s'hi encara avesat.

El viatge que emprèn Psique està ritmat per les successives proves que ha de superar per doblegar el menyspreu i la iracúndia de Venus i obtenir el reconeixement de Júpiter.

El viatge exterior esdevé metàfora del viatge interior o, si es vol, del moviment que porta del coneixement imperfecte al coneixement definitiu, només possible si es dona un trencament de la rutina. Per això

21. *Amore e Psique: Un'interpretazione nella psicologia del profondo*, pàg. 100.

tant el viatge d'Eros com l'itinerari del presoner alliberat fan l'efecte d'una aventura personal, que pertany només al qui malgrat l'adversitat arriba a la realitat d'un altre món.

Els antropòlegs veuen en les proves dels contes de l'Animal-Nuvi una fossilització dels rituals iniciàtics del pas de jove a adult. En el marc de la investigació rondallística, la teoria ritualista (representada per Saintyves) sobre l'origen dels contes meravellosos està d'acord en aquesta interpretació. Segons aquesta escola són derivacions dels antics rituals d'iniciació de pobles reculats, que primer esdevingueren mites i després es transformaren en contes. De fet, és palès que la història de Psique expressa també aquest pas. R. Miquel i Planas apunta una interpretació del viatge com a «ascens», en clau versemblantment platònica:

«El nom Psiquis significa, en llengua grega, l'ànima humana, qui apareix en la llegenda en lluyta ab les passions, de les quals resurt triomfanta demunt la terra, pera volar després envers més enlayrades regions hont té apariade la merescuda recompensa.»²²

El final del relat —les Noces de Psique i Eros— expressa lògicament la culminació del procés de cerca perquè suposa el trobament definitiu i fecund dels amants (Eros i Psique tenen una filla —Voluptuositat). Expressa també —atès que Eros és el déu de cos més bell, sense parió— el triomf de Psique, l'ànima de la qual s'honora amb la pertinença d'aquells pocs a què es refereix Sòcrates tot parlant del senyal distintiu dels filòsofs autèntics: «Però no hi pot haver gaires de capaços d'accedir a la bellesa en si i veure-la en la seva essència» (Rep., 476 b-c). Júpiter «mana a Mercuri que porti Psique cap al cel. Quan hi va arribar, Júpiter li va oferir un vas ple d'ambrosia i li va dir: «Beu, Psique, i sigues immortal. Cupido mai no s'apartarà del lligam que l'uneix a tu, sinó que aquestes noces vostres seran eternes.» (Apuleu, pàg. 96). Aquestes frases expressen característiques del coneixement platònic de les idees. La divinització de Psique suggereix l'assoliment per part del filòsof de l'altre món (el Cel!) i la immortalitat de la relació entre ambdós no és sinó imatge del caràcter permanent del coneixement de les idees. Semblen fets a mida de Psique —l'ànima del filòsof!— aquests mots de Sòcrates: «Vet aquí, doncs, que el filòsof, per tal com tracta amb el diví i amb l'ordenat, es torna ordenat i diví tant com pot tornar-s'hi un home.» (Rep., 500 d). Altre cop l'al·legoria platònica d'Apuleu —iconologia pura— esdevé eficaç i transparent.

5. CLOENDA

El conte d'Eros i Psique és òbviament una al·legoria de factura platònica. La seva estructura i la seva escenografia són manllevades d'aquella esplèndida escenografia de l'episodi de la Caverna. Cada vegada que vaig al cinema —això passa poques vegades— no puc evitar de pensar en l'extraordinària ficció de realitat que tenim al davant. Passa que nosaltres no atenem —de fet representa que ja ho sabem— a adonar-nos que el que hem vist i sentit és, per la pròpia definició del medi, una gran mentida amb aparença de realitat, i que quan sortim en acabat i veiem de nou els arbres de la plaça, aquests sí que són els de debò... El cinema és una espècie de «Sitz im Leben» metafòric del *μῦθος* platònic. Tornant a Apuleu, el que de més platònic conté la seva rondalla és sobretot l'escenari i l'escenografia, a més, és clar, de l'episodi en si. Però ¿manllevar l'escenografia pot ser tan decisiu? Sí en el cas del *μῦθος* platònic, perquè gairebé ho diu tot. El joc entre tenebra i claror i les contraposicions plany/consol, consternació/felicitat que successivament es donen en el relat expressen el punt de partença fonamental que l'estructura: la dualitat de realitats i l'accés d'una a l'altra a través del coneixement. Em sembla molt exacte el que diu Junghanns i perfectament compatible amb la interpretació platònica:

«Jammer und Trost, Fassungsllosigkeit und Beruhigung Leben, werden zu tragenden Motiven der Handlung. Aber nicht im simpler Geradheit bewegt sich diese vom einen zum andern, sondern in wirksamer Steigerung der Dynamik entwickelt sich die Scene zum Höhepunkt, dem die Entspannung wie eine Befreiung folgt. So ist die „Einlage“, Ziel und Sinn dieser nur seelischen und doch dramatischen Entwicklung, durchaus ein Stück Handlung.»²³

Finalment vull apuntar un tema que no he tractat en aquest article i que me'l suggereix l'obra de Frank Regen: l'ús del dogma que fa Apuleu: «Es entspricht²⁴ also nur einer Tradition des Platonismus —oder besser: es entspricht zumindest einer seiner Traditionen—, wenn Apuleius offensichtlich keinerlei Bedenken hegt, Mythos und Dogma glei-

23. Op. cit., pàg. 145.

24. Es refereix als mots de Reinhardt que cita immediatament abans: «Die Platonische Psychologie [...] wird hier als eine Lehre über äussere Tatsachen betrachtet; was bei Platon Mythos war —in jenen höheren Sinn, in dem bei ihm am Ende alles Mythos wird—, in eine unmythische Wirklichkeit verpflanzt. Wie sich versteht ist diese Wirklichkeit, die sich auf diese Weise über Platon hermacht, eine Wirklichkeit des Hellenismus.» (Per la referència de la citació, cf. nota següent.)

chzusetzen.»²⁵ Si efectivament es dona en Apuleu l'equiparació mite-dogma com afirmen Regen i Festugière, aleshores aventuro el següent: és possible que Apuleu exemplifiqui en el conte d'Eros i Psique l'ús del *μῦθος* platònic amb valor de dogma, tal com ho tracta a l'*Apologia* i al *De mundo*. Però considero aquesta possibilitat amb tota la cautela que calgui, i més aviat prefereixo que romanguí en el camp de la suposició. Caldria saber molt més platonisme, molt més d'Apuleu i molt més de l'època per afirmar amb certesa una cosa així.

BIBLIOGRAFIA

- APULEU, *Psique i Cupido*, Barcelona: Irina; La Quimera, 3; 1989.
- BETTELHEIM, B., *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Barcelona: Crítica; Serie General «Las Ideas»; 1990¹⁰.
- BOCCARDI STORONI, P., *Cupido e Psiche tra mito e fiaba*, Palermo: Sellerio Editore; 1984.
- HEARNE, B., *Beauty and the Beast: visions and revisions of an old tale*, Chicago and London: The University of Chicago Press; 1989.
- JANER, M^a DE LA P., *Les rondalles del cicle de l'espòs transformat*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat; Biblioteca de cultura popular Valeri Serra i Boldú, 3; 1992.
- JUNGHANS, P., *Die Erzählungstechnik von Apuleius' Metamorphosen und ihrer Vorlage*, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung; 1932.
- LASTERRA I ARREGUI, M.E., «Introducció», a: APULEU, *Psique i Cupido*, cit. supra.
- LAVAGNINI, B., *Il significato e il valore del romanzo di Apuleio*, Pisa: 1927. Ed. facs. sense indicació de l'editora que reproduceix ni l'edició reproduïda.
- MIQUEL I PLANAS, R., «La llegenda de Psiquis», pròleg a: LONGUS-APULEI, *Les amors de Dafnis y Cloe y de Amor y Psiquis*, Barcelona: Fidel Giró, Impr.; Publicació Joventut; 1905.
- NEUMANN, E., *Amore e Psiche: Un'interpretazione nella psicologia del profondo*, Roma: Astrolabio, 1989.
- OLIVAR, M., «Introducció», a: APULEU, *Les Metamorfosis*, I, Barcelona: Tip. Emporium; Fundació Bernat Metge; 1929.
- PLATÓ, *Diàlegs-XI: La República (Llibres V-VII)*; Barcelona: Tip. Emporium; Fundació Bernat Metge; 1990.
- REGEN, F., *Apuleius philosophus Platonicus. Untersuchungen zur Apologie (De magia) und zu De mundo*, Berlin/New York: Walter de Gruyter; 1971.
- SCOBIE, A., *Apuleius Metamorphoses (Asinus Aureus). A commentary*, I, Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain; 1975.

25. Op. cit., pàg. 9, i 8 (pel text de la nota 24). Hom pot afegir també el següent text de Festugière, citat per Regen, ibidem, pàg. 7 nota 23: «D'une part, il est naturel que, dans l'École, ce qui gardait chez Platon la souplesse du mythe se soit figé en formules de catéchisme. (...) De même, c'est comme dogmes certains qu'Olympiodore, Proclus, Hermias, prennent et expliquent les mythes eschatologiques du Gorgias, du Phédon, de la République et du Phèdre.—Les mythes eschatologiques de Platon prennent ainsi valeur de dogmes.»